



En futuro perfecto. El fin del tiempo en Agustín, los apocalípticos y los gnósticos
In perfect future. The End of Time in Augustine, the apocalyptic and Gnostic

Luis Felipe JIMÉNEZ JIMÉNEZ¹

Resumen: La reflexión de Agustín sobre el tiempo, desde el plano de la salvación individual como de la trascendencia de la ciudad divina ubicada desde un principio en la Tierra, logra caracterizar o dar forma a la cultura medieval; sin embargo, también es evidente que las expectativas que generaron las posiciones de los apocalípticos – más conocidos como *milenario*s o *quiliastas* – y los gnósticos no dejaron de pesar fuertemente dentro del imaginario colectivo que atravesó el final del Imperio romano y su continuación en el llamado Medioevo. De modo que el contraste entre las nociones sobre el futuro concebidas en estas tres direcciones, permite hacer comprensible en toda su extensión el sentido y significado de lo que la elección del tiempo lineal y finito, oculto bajo nociones míticas como Revelación, Juicio Final, Reino de Dios, Salvación Eterna, representa en el fondo de las creencias que han dado – y de algún modo siguen insuflando – vida a la cultura occidental

Palabras clave: Tiempo – Filosofía de la Historia – Cultura – Cristianismo – Apocalipsis – Gnosticismo.

Abstract: Augustine's reflection on time, from the level of individual salvation and the transcendence of the heavenly city located from the beginning on Earth, able to characterize or shape of medieval culture, but it is also clear that the expectations generated apocalyptic positions – better known as millenarian sects – and the Gnostics did not fail to weigh heavily in the collective imagination that went through the end of the Roman Empire and the so-called Middle Ages. So the contrast between conceived notions about the future in these three directions, it allows you to understand the full extent the meaning and significance of the choice of linear and finite time, hidden under mythical notions as Revelation, Last Judgment, Kingdom of God, eternal salvation, is at the bottom of the beliefs that have been – and somehow still blowing – life to Western culture.

Password: Time – Philosophy of History – Culture – Christianity – Apocalypse, Gnosticism.

¹ Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad Complutense de Madrid (España). Docente-Investigador de la Universidad Autónoma de Zacatecas (México). *E-mail:* lufenez@hotmail.com

El cristianismo, al igual que el judaísmo, se entreteje con las más antiguas y más poderosas imágenes trascendentes de una sociedad o de un ideal de individuo ubicado en el futuro. Más allá de una exigencia ontológica o doctrinal que así lo impusiera, el deseo de conocer el futuro constituye el sentido general que se encuentra en el fondo de la elección cultural realizada por el cristianismo al preferir el tiempo lineal y finito frente a la concepción cíclica del eterno retorno dentro del cual se movía la cultura grecorromana. No obstante, al interior del cristianismo tal elección no deja de ser problemática, especialmente porque la concepción del tiempo lineal no es de ningún modo una noción unificada, ni aceptada en los mismos términos por las diversas corrientes que conformaron el cristianismo en sus inicios.

Un ejemplo lo podemos observar desde el cristianismo eclesiástico con uno de sus más connotados representantes, Agustín de Hipona, quien se siente obligado a tomar una posición definida – con la pretensión de que ésta sea la posición oficial – respecto a otras dos formas extremas de asumir el futuro. Formas o interpretaciones que entre los siglos IV y V d.C. podían reclamar con todo derecho su legitimidad al interior de la comunidad cristiana, pero cuyas expectativas sobre el Último Día y el modo de alcanzar la salvación generaban problemas que iban más allá de lo meramente doctrinal.

Así, de una parte, un pensar el futuro como “salvación espiritual”(escatológico)², que implica ante todo una salvación personal, indiferente al mundo y su destino, de acuerdo a lo que expresan los apocalipsis originados entre las sectas gnósticas; o, de otra, un divisar el futuro a la manera de los apocalípticos que esperan un Juicio Final “aquí y el ahora”,³ en el que la Parusía (la segunda venida del Salvador) representa la llegada,

² La *escatología* se refiere a lo que es “postrero” o “último”. Conciérne a toda la fase última, sea del mundo o de la especie humana; significa más bien lo extremo, el límite, aquello que viene *in extremis* a clausurar la historia. Según el diccionario de Carter Scott, la escatología cuenta con tres escalones: primero, cósmico, que supone el fin de la Naturaleza o de la Tierra; segundo, colectivo, la desaparición de un pueblo completo, una raza, una nación o una religión; tercero, individual, el final del ser humano después de la muerte, pero creyendo que existe una segunda vida (Diccionario esotérico, Biblioteca DM, Madrid, 1995). Para efectos de distinción, en este ensayo se asumirá lo escatológico, lo referente al tercer escalón, es decir, al “individual”, como “salvación espiritual”, el cual equivale a la salvación gnóstica; y se comprenderá como “apocalíptico”, lo referente al segundo escalón, o sea, a la “salvación colectiva”.

³ ἄπο-καλύπτω (re-velare): revelar, descubrir, desenmascarar. ἀποκάλυψις, εως (ή): revelación, Apocalipsis, apocalíptico. Según Scott, su sinónimo es “fin del mundo”, pero mejor sería decir, según la etimología y la interpretación que aquí desarrollaremos: “fin de un mundo y *revelación* de un mundo nuevo, definitivo y eterno”. Vid. Hernández, E. y Restrepo, F. S. J., *La Llave del Griego*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1987, nal. 1440.

selección de los hombres e instalación definitiva del Reino de Dios en el mundo, son dos concepciones sobre el tiempo y la salvación que de no haber sido combatidas ni derrotadas – dentro del plano oficial – por los representantes de la Patrística, especialmente con obras como la *Ciudad de Dios*, seguramente hubiesen cambiado el destino del cristianismo, su forma de relacionarse con el mundo y, sin duda, la mentalidad de los hombres de Occidente.

De este modo, el propósito del presente escrito es examinar el argumento con el que el obispo de Hipona pretende resolver este dilema entre lo escatológico y lo apocalíptico, pues de su concepción del futuro, de la meta y sentido que se inserta en la conciencia de individuo y de la sociedad, deriva lo que se quiere dar a entender en ese momento como cristiano, en términos de su dinámica social y de su psicología, es decir, de acuerdo a su forma de actuar en el mundo a partir de lo que espera de ese mundo – lugar de prueba, de transformación o de huida –, y la forma con que debe actuar sobre sí mismo en función a lo que espera después de su muerte.

Pero, también, el análisis del argumento agustino en cierta forma permite establecer la necesidad que tenía la Iglesia de organizar un criterio regulador desde el cual asumir la creencia doctrinal sobre el “fin de los tiempos”, determinando lo que pudiera ser peligroso, inquietante o provocador, al igual que lo que podía ser tolerable o ajustable de los discursos heréticos, controlando de algún modo los efectos que de tales creencias llevaran a alterar el orden político o que generaran comportamientos que conformasen una amenaza para la cohesión del cuerpo social.

De esta manera, el contraste entre las nociones sobre el futuro concebidas en las tres direcciones descritas antes, permite hacer comprensible en toda su extensión el sentido y significado de lo que la elección del tiempo lineal y finito, oculto bajo nociones míticas como Revelación, Juicio Final, Reino de Dios, Salvación Eterna, representa en el fondo de las creencias que han dado – y de algún modo siguen insuflando – vida a la cultura occidental.

I. Futuro escatológico-Futuro apocalíptico

La mayoría de las imágenes escatológicas del futuro, aunque su realización final pueda también depender de una cooperación resuelta si bien preordenada del hombre, se caracterizan por un subyacente optimismo *esencial*. Al final, como en cualquier drama, todo llegará a estar bien, como estaba decidido desde el principio. El poder divino, según los gnósticos y los maniqueos, y en cierta forma en san Agustín, vencerá sobre las fuerzas del

mal. Pero también existe otra forma de imaginar el futuro: el optimismo apocalíptico – la convicción de que el hombre puede y debe colaborar a rehacer este bárbaro mundo terrenal – es fundamental para todas las imágenes *escatológicas* pertenecientes principalmente a las postrimerías y al final del tiempo histórico. En ellas, la imagen de la sociedad futura se refiere principalmente a ideales humanitarios para la sociedad buena y apelan al hombre, específicamente en relación con su prójimo.

Como puede verse, no es posible hacer una distinción nítida entre el optimismo escatológico y el optimismo apocalíptico, pudiendo fundirse los dos tipos de imágenes del futuro y de la sociedad ideal que se dará en ese tiempo. Normalmente ocurre que las imágenes escatológicas impulsan a las imágenes apocalípticas y no lo contrario. Conforme pasa el tiempo la distinción puede borrarse, especialmente a medida que aumenta el poder del hombre sobre la naturaleza o, por el contrario, cuando la situación de un sector de la comunidad es vivamente angustiante y precario.⁴

No obstante, la profetizada resurrección de Israel, la Tierra Prometida, contiene elementos *reveladores*, al igual que el Reino de los Mil Años de Juan de Patmos. Incluso la predicación evangélica de Jesús, en su interpretación originaria, encerraba también conceptos apocalípticos referidos a la sociedad buena. En un caso contrario, la tradición pagana muestra, por ejemplo, en Platón, elementos escatológicos como trasfondo de su *República*, que culminan en el Libro X con una especie de Juicio Final individualizador y trascendente. Pero si bien Platón advierte a sus lectores que este relato es un mito – inserto dentro de la tradición de tiempo circular –, es claro que su intención se dirige a mantener en el pueblo el temor al más allá con lo que cree dar sentido moral a las acciones humanas realizadas en la Tierra y a la perpetua repetición de los hechos ocurridos.

No es su interés una salvación del pueblo en sí, sino su cohesión forzada por lo escatológico.⁵ Mientras Agustín, aunque parece perseguir efectos escatológicos similares en su *Ciudad de Dios*, establece en el horizonte de un tiempo lineal los elementos trascendentes que indican la imposibilidad de llevar a cabo el orden ideal en este mundo y en el presente. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Agustín tal argumento no será suficiente para impedir que a lo largo de la Edad Media renazcan con total vigor

⁴ Vid. Polak, F. L. 'Utopía y Renovación Cultural', en Manuel, F. E. (comp.) *Utopías y Pensamiento Utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pp.339-340.

⁵ Platón, *República*, Gredos, Madrid, 1986, Lb. X. 614b-621d.

milenarismos y socialismos que pretendían todo lo contrario: hacer que la *revelación* irrumpa en este mundo y en este tiempo.⁶

Gran parte de esa ambigüedad está implícita en el discurso eclesiástico y obedece a las dos tradiciones que recoge el cristianismo que representa Agustín, a saber : primero, el modelo utópico de Platón, ya comentado antes y del cual cabe resaltar su intención de servir de paradigma político regulador, válido para la sociedad del presente. En ese sentido, lo que hace el de Hipona es insertar el ideal platónico en el tiempo: la Sociedad Ideal transformada en Ciudad de Dios es la meta.

El futuro se convierte en promesa de trascendencia para los hombres elegidos por la gracia, lo cual garantiza un comportamiento moral en función a alcanzar la felicidad eterna. En cierta forma, tal comportamiento moral le permite al gobernante en el presente asegurar la obediencia y la conservación de la virtud de sus gobernados, inclusive cuando el ejercicio de la autoridad que realice sobre esos “elegidos” sea injusta. Así, aún siendo el gobernante cristiano, éste se puede desentender de un deber moral y religioso que culmine en hacer posible el Paraíso en la Tierra.

Esta primera tradición que puede denominarse “cristianismo platónico”, es la forma de concretar la interpretación del principio paulino: “somos ciudadanos del cielo”, comprendiendo esta expresión en el sentido de vivir ejemplarmente en este mundo con el fin de poder aspirar a la felicidad eterna en la otra vida.⁷ Idea que a grandes rasgos dirige las pretensiones escatológicas, pero también políticas de la *Ciudad de Dios*.

Sin embargo, una segunda tradición, la hebrea, es la que marca la inminente instauración del Reino de Dios y a la que fuertemente se ciñen el *Apocalipsis* de Juan y el Evangelio de Marcos, de manera que más que una influencia para Agustín, esta tradición le exige una confrontación con su tesis platónica-paulina y con cierta tendencia escatológica gnóstico-maniquea de la que se ha alejado, pero a la cual ve con más aprecio que a la tradición apocalíptica. Por ahora, antes de desentrañar la intención agustiniana, hagamos una revisión

⁶ Cohn, N. *The Pursuit of the Millennium*, Oxford University Press, New York, 1970, pp.19-37; Mc Ginn, B. ‘El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad’, en Bull, M. *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p.75 y ss.

⁷ El contexto de la expresión de Pablo es la siguiente: “Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas”. Filipenses 3:20-21.

esquemática al argumento apocalíptico y posteriormente al presupuesto gnóstico.

II. El tiempo del Reino de Dios

El mito del *reino milenario*, el mito de que habrá una época última llena de felicidad hacia la que avanza la historia, o mejor dicho que la historia la prepara para los "justos", tiene su base en las representaciones escatológicas de salvación propias de las profecías del pueblo judío, antes, y sobre todo, después del exilio. Estas profecías se desplazaron desde Oriente a la Roma imperial poco antes del triunfo del cristianismo y extendieron la esperanza en la vuelta de la dorada Aion. Y por lo que se refiere a la vuelta al reino milenario de la felicidad, este Tercer Reino, recoge su contenido de las profecías de Isaías,⁸ la cronología del Libro de Daniel,⁹ y su concepto de la lucha inicial entre la luz y las tinieblas de las revelaciones de Juan.¹⁰

En la descripción de esta época final, se manifestaban con toda su fuerza contradicciones salvajes: el dragón o la serpiente se mantenía atado y escondido en lo subterráneo a lo largo de mil años, durante los cuales los justos resucitaban y reinaban con Cristo; era la primera resurrección. Pero al cabo de los mil años Satanás se desataba de nuevo y conducía a los pueblos paganos de Gog y Magog a una lucha a muerte. Empezaba una época final de vejaciones y locuras que se prolongaba hasta que el fuego de Dios caía desde el cielo sobre sus enemigos y se inclinaba el Último Día y el Juicio Final, se preparaba una cueva para los pecadores y un cielo nuevo y una tierra nueva para los escogidos; era la segunda resurrección.

Todas las descripciones tardías del reino milenario hechas por las distintas teologías de las sectas, se orientan en lo dicho por Isaías. Resumiendo a G. Scholem, puede decirse que se profetiza una vida larga en que el pecado y la muerte habrían desaparecido; en que la carne recibiría una fuerza insospechada; en que la tierra produciría miles de frutos; en que el desierto se convertiría en jardín y toda la naturaleza sería la casa del hombre, en que empezaría una existencia parecida a la de Dios, sin pecado, con libertad y felicidad totales.¹¹

⁸ Isaías, caps. 33, 52,55 y 60.

⁹ Daniel, cap. 7.

¹⁰ Apoc. Juan, caps. 20 y 21.

¹¹ Vid. Scholem, G. *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays of Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York, 1971.

De otra parte, como nos informa el historiador y comentarista de la obra de Agustín, Charles N. Cochrane, el milenarismo fue declarado herejía en el Concilio de Éfeso (431). Agustín fue quien con más fuerza lo había condenado antes. Según él, el reino milenario empezaba con Jesús y la primera resurrección consistía en que el hombre se entregara a su Salvador. El reino en que los justos resucitados reinaban con Cristo, no era ni más ni menos que la comunidad de la Iglesia de los creyentes, la ciudad de Dios terrenal.

La segunda resurrección y el Juicio Final, no significaban nada para la historia de la humanidad, sino únicamente para las almas individuales – el reino de Dios en la tierra era, y sigue siendo, la Iglesia que se amplía –. Agustín hacía extensible este proceso al propio Estado; de ahí que como pensador de la Iglesia y como filósofo de la interioridad cristiana, viera en las formas históricas del Estado, especialmente en Roma, comunidades de condenados divididos por profundas discordias.¹² La historia del mundo es sólo eso: separación cada vez más acusada entre el reino de los pecadores y el de los justos. Pero la historia de la salvación no coincide con la historia del mundo, sino que es una historia puramente individual, y la salvación es únicamente el futuro del más acá individual.

No obstante, el *Apocalipsis* de Juan, en toda su críptica complejidad, se mantiene como una permanente tentación para más de una concepción radical empeñada en relacionar la existencia terrenal con la celeste.¹³ Una vez y otra, el mundo medieval fue convulsionado por movimientos milenaristas cuyos miembros buscaron vivir como si la Segunda Venida del Hijo fuera inminente, o como si el milenio ya hubiese comenzado y estuvieran listos para vivir una vida de santidad mientras esperan al Paraceto. Pero, ¿era esto lo que quería decir el Apocalipsis? ¿Es el Apocalipsis la *revelación* de una era ética que se instaurará en el mundo de manera inexorable? Los textos apocalípticos habían predicho un período de terribles tribulaciones que precederían a la era de salvación: la guerra de la cuarta bestia que aparece en Daniel, constituye un buen ejemplo de ello; respecto a la cual Marcos señala:

¹² Vid. los comentarios a la obra de Agustín hechos por Cochrane, Ch. N. *Cristianismo y Cultura Clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, pp. 443 y ss.

¹³ Esa tentación sigue vigente aún en el siglo XX, por ejemplo, vid. D.H. Lawrence, en su *Apocalypse*, Penguin Books, London, 1995. Este sugerente ensayo es un ejemplo del alcance y las expectativas que puede seguir teniendo el milenarismo en la cultura contemporánea. Su interpretación del Apocalipsis de Juan se mueve más allá de los factores históricos o de la estructura discursiva, plantea una profunda crítica a la cultura occidental, al individualismo que se sustenta en el cristianismo oficial y en la democracia moderna, como a la ruptura entre el hombre y la naturaleza agudizada por la tecnología.

Cuando oigáis hablar de guerras y de rumores de guerras, no os alarméis; porque eso es necesario que suceda, pero no es todavía el fin... Habrá terremotos en diversos lugares, habrá hambre: esto será el comienzo de los dolores de alumbramiento.¹⁴

El reino vendrá cuando Dios así lo desee: irrumpirá en la historia como una fuerza divina de destrucción y transformación. La novedad del Apocalipsis neotestamentario, como de los evangelios, es que numerosas personas se convertirán en candidatas para participar en el reino. El papel de Jesús consiste en cierta forma en concentrar una fuerza especial para ese fin, como son los discípulos. Una interpretación así, asume la imagen de Jesús desde una visión histórica antes que mítica, encontrando que la misión que se impone es la de anunciar la llegada en un futuro no lejano de una era de hombres superiores¹⁵ y que para ello se requiere de una alteración radical de las condiciones actuales del mundo. El Mesías así sería la renovación de una promesa, como la aparecida en los textos veterotestamentarios, con la diferencia que ahora no será exclusividad de un pueblo obediente, sino la labor de salvación de toda la humanidad transformada y preparada por una élite especializada para recibir la segunda venida del Salvador.

Visto de este modo, se comprende que el propósito del Apocalipsis es revelar lo que está oculto para que sus lectores puedan comprender su situación desde la perspectiva divina. Mas este argumento puede observarse desde diversos matices, vale decir, el texto cristiano se inscribe dentro de la tradición del judaísmo, pues intenta ofrecer – como ocurre en los apocalipsis del Antiguo Testamento – una comprensión que supere la razón humana al estar fincada en la revelación directa por medio de la visión o de la audición.¹⁶

El Apocalipsis se presenta como la base para constituir la esperanza en un mundo que parecía difícil discernir desde las vías de Dios. Lo hace revelando la auténtica significación del pasado, el presente y el futuro. Y es en ello donde marca su grave peligrosidad para el orden social imperante, pues abre al pueblo elegido o sobreviviente a la destrucción apocalíptica, la seguridad de hacer posible dentro de un futuro cercano el Paraíso, y éste no es trascendente, sino que se instaura *hic et nunc*.

¹⁴ Marcos, 13:7-10.

¹⁵ Así el Evangelio de Lucas, asume la llegada de Juan Bautista como un precedente para “preparar al Señor un pueblo bien dispuesto” (1:16-19).

¹⁶ Momigliano, A. *De paganos, judíos y cristianos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 29-33.

No es difícil predecir las graves consecuencias que para cualquier cristiano inserto dentro del *statu quo* imperial representaba esta *revelación*. La determinación de una fecha próxima para la Parusía, la destrucción inminente del orden presente, decadente e injusto, la esperanza en un segundo Mesías que instaurará el orden eterno, así como la selección de los verdaderos creyentes que habitarán por siempre y para siempre en el Paraíso terrenal conforma un programa subversivo, inquietante para la autoridad imperial como para la eclesiástica.

Desde este punto de vista, la doctrina oficial estaba obligada a excluir el espíritu apocalíptico de la doctrina o a matizarlo. Mas a partir de la condición psicológica de los propios participantes en esta creencia, el cumplimiento de la fecha esperada o su aplazamiento, debía traer consecuencias anímicas que de uno u otro modo afectaban a la comunidad cristiana en general. La convicción en la salvación de un pueblo, generalmente de un colectivo que se siente oprimido y segregado, no deja de ser un motivo de preocupación para el resto del conglomerado social, especialmente cuando ese sector marginal siente que ha llegado la hora de su triunfo, de la justicia divina que invertirá el orden establecido y pondrá las cosas en su debido lugar. El tiempo del Apocalipsis es así el anuncio del fin del tiempo en sí mismo; la felicidad eterna para aquellos que siempre han sido los desfavorecidos de la historia.

III. El tiempo del Reino de la luz

Para las autoridades eclesiásticas que dominaban el escenario imperial desde finales del siglo IV, no menos problemáticos que los apocalipsis de origen hebreo y los neotestamentarios fueron aquellos que escribieron los gnósticos. Coinciden con ellos en su estructura: les antecede un proceso cósmico en el que se produce la caída del mundo y del hombre; tres visiones que representan ciclos – caída cósmica, anuncio de salvación, revelación de la segunda y definitiva venida del Paracleto. Sin embargo, el sentido de los apocalipsis gnósticos es diametralmente opuesto a los que han sido aceptados dentro del canon doctrinal judeocristiano.

En efecto, para un apocalíptico del orden de la tradición de Daniel o de Juan la salvación es del mundo, donde una élite de elegidos se realizará por fin como pueblo de Dios y ello gracias a la intervención de un Mesías que hace ruptura con la continuidad histórica y la revolucionaria.¹⁷ Por el contrario, la necesidad de salvación del gnóstico parte, en primer lugar, de que el mundo

¹⁷ Para un paralelo entre los apocalipsis judíos y los cristianos vid. Cohn, N., *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*. Crítica, Barcelona, 1995, pp. 180-237.

por su estructura y su historia justifica la necesidad de salvación y permite alcanzarla; y, segundo, que el hombre a causa de su origen y su constitución es capaz de salvarse o de ser salvado.

De este modo, el mundo que nos describe el gnóstico es la obra de un dios inferior y su historia, es decir, los ciclos que describen los apocalipsis de *Pablo* y los dos apocalipsis de *Santiago*, no conforman un proceso continuo, sino un conjunto de rupturas cósmicas en medio de las cuales el Dios verdadero irrumpe súbitamente para anunciarle a un individuo privilegiado, capacitado por naturaleza para comprenderlo, cuál es la situación de él y de sus colegas y cómo podrán obtener su liberación o salvación.¹⁸

Siguiendo este orden de cosas, el individuo que se pretende gnóstico es ante todo un ser desadaptado respecto al mundo, se siente que el peso del Destino lo aplasta y lo somete a los límites del tiempo, del cuerpo y de la materia, sujeto a sus tentaciones y a su degradación. En el *Apocalipsis de Adán*, el primer hombre aparece como una creación de un falso dios que lo ha llevado a reconocerlo como un verdadero dios y a unirse a Eva bajo “un dulce deseo (...) y entonces la fuerza de nuestro conocimiento eterno se desvaneció dentro de nosotros y la debilidad nos invadió”.¹⁹ De esa unión carnal no quedaba otra consecuencia que la brevedad de los días y la caída bajo el “poder de la muerte”.

El tiempo es así mancha, constituye una condenación por el hecho de encontrarnos sumergidos en él. Es nuestro nacimiento el que nos introduce en esa cautividad dentro del cuerpo y el tiempo. Como señala Puech en su estudio sobre una de las variedades del gnosticismo, los maniqueos, el tiempo puede concebirse en forma cíclica, eterna condenación a renacer, a pasar de prisión en prisión en el curso de un largo ciclo de reencarnaciones (*metensomatosis*) o de trasvasamientos (*metagismos*), asimilado al *samsara* budista.²⁰ Sin embargo, no se encuentran datos específicos de esta creencia en los apocalipsis gnósticos de Nag Hammadi. Allí lo que aparece como rasgo distintivo es la presencia de unos ciclos ascendentes, cósmicos y finitos que permiten en cada escala acceder al conocimiento de la revelación.

En ese proceso se transita, en un primer paso, de una explicación hecha por la divinidad al gnóstico sobre la causa del pecado cósmico; para luego, en un

¹⁸ Apocalipsis de Pedro y Primero y Segundo Apocalipsis de Santiago, en Piñero, A., Montserrat Torrens, J., García Bazán, F. ‘Apocalipsis y otros escritos’, en *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*, Trotta, Madrid, 2000, pp.71-112.

¹⁹ Ibidem, Apocalipsis de Adán. 67:10.

²⁰ Puech, Ch. *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, Siruela, Madrid, 2006, p. 28.

segundo ciclo, mostrarle su situación actual, con preguntas que aparecen implícitas – aunque no así en ninguno de estos apocalipsis – en casi todas las sectas gnósticas, teniendo como función orientar la dirección de su pasado y su futuro. Emplean interrogantes semejantes a estos: “¿Qué era yo antes de esta situación? ¿Qué habré de ser después de ello?”²¹ Con los que el gnóstico consigue conducirse hacia sus orígenes y al mismo tiempo apunta hacia su destino. Todo ello muestra no sólo una valoración del tiempo como historia personal, sino que de la historia cosmológica que dio origen al tiempo y a su nacimiento, desembocará en la historia del hombre y en su historia presente.²² En el *Primer Apocalipsis de Santiago*, el Señor le manifiesta al gnóstico espiritual (*pneumático*) su redención mostrándole cómo en un momento de su proceso de salvación será presa de los arcontes, quienes lo prenderán bajo la imagen de recaudadores de impuestos.

Éstos le interrogarán y cuando le pregunten ¿quién eres o de dónde eres?”. Él deberá responder: “Soy del Padre que es preexistente y un Hijo en él preexistente”; y cuando le digan: ¿Adónde irás?, contestará: “Al lugar desde dónde he venido, allí volveré”.²³ La revelación no sólo le explica el origen y la realidad auténtica del gnóstico, sino que le ofrece la certeza de la salvación como un estado eternamente dado y que no hay sino que recobrar, volver allí de dónde ha venido, de la *ousia pleromática*.

De esta forma, nos encontramos ante una salvación que está en el tiempo, pero cuyo fundamento es intemporal. Se trata de una iluminación interior e individual. Los apocalipsis de Pedro, Pablo y los dos de Santiago son testimonio de esta forma de recibir la revelación de sí mismo, en un acto súbito y gratuito que le sucede a hombres predestinados y que no supone

²¹ Clemente de Alejandría, ‘Extractos de Teodoto’, en Montserrat Torrents, J. *Los Gnósticos*, Gredos, Madrid, 1990, t. II, 78,1.

²² Obsérvese que el ejercicio de reflexión sobre el tiempo que realiza Agustín en las *Confesiones* no deja de tener cierta relación con el ejercicio personal que hace el gnóstico interrogando sobre su origen, su presente y su porvenir, a la vez que amplía el plano individual al plano social con la *Ciudad de Dios*. No obstante, la influencia y a su vez la ruptura con el gnosticismo maniqueo, en el que militó durante nueve años, se evidencia más en la toma de conciencia, el develamiento que obtuvo en esa etapa de su vida de su condición de *psíquico*, es decir, de criatura necesitada de salvación que requiere de Otro para alcanzar dicho estado. Mas al no poder aceptar que ese otro signifique ora someterse a la guía de un *pneumático* – al que podrá imitar pero jamás alcanzar en su estado de ser salvado por naturaleza –, ora aplazar la espera de la salvación en un nuevo ciclo temporal o nueva reencarnación que le permita ingresar a esa situación privilegiada, Agustín prefiere dar el paso a la *conversión*, a la historia de la salvación personal, lineal y única que le ofrece el cristianismo oficial.

²³ Primer Apocalipsis de Santiago, 33:10 y 34:20.

ninguna preparación previa. Dicho de otro modo, esta iluminación es exclusiva de los gnósticos *pneumáticos*, quienes están salvados por su naturaleza divina, por ser poseedores desde un principio de dicha *ousía*, la cual se hace manifiesta con la revelación.

Gracias a ella se separa el cuerpo del alma, como le ocurre a Pablo al ir atravesando cada una de las hebdómadas hasta llegar a la Ogdóada, es decir, hasta quedar fuera del tiempo y trascender. El gnóstico espiritual consigue así su salvación a través del conocimiento interior, el Reino de la Luz. Ahora es libre, la *gnosis* le asegura un total desprendimiento o emancipación del Destino, del cuerpo y de la materia. Pero también le da al *pneumático* libertad de hacer cuanto le plazca: consigue la total *adiaphoria* (indiferencia).²⁴ Salvado de esta manera, la élite gnóstica constituía una inquietante propuesta al orden social cristiano.

A diferencia del apocalíptico milenarista, que espera la destrucción del caos presente con el fin de la historia, con la irrupción del Reino de Dios; el gnóstico *pneumático* muestra una total desaprensión por las obras, por el mundo, su *apatheia* lo hace libre de todo compromiso, se declara salvado *hic et nunc* haga lo que haga con posteridad. Ejemplo extremo éste de vivir en el mundo como si ya se estuviera en el cielo.

El orden que concebía el cristianismo oficial, asumía desde san Pablo la pretensión de que los creyentes vivieran en el mundo como si fueran “ciudadanos del cielo”, lugar al que tendrían acceso en un futuro indefinido, mas para llegar allí eran necesarias las obras, el ejemplo moral y el sufrimiento que produce el mundo como realidad pedagógica que educa al feligrés en la convicción de que este mundo es necesario para conseguir la salvación y prepararse para el Juicio Final²⁵. La élite gnóstica subvertía todo este proceso bajo una interpretación que hacía de la Salvación un acto instantáneo, inmediato, en el que se obtiene el Reino de la Luz, el conocimiento, pero

²⁴ Esta situación generaría dos actitudes extremadamente opuestas al interior del gnosticismo cristiano, a saber: la *enkratita*, que asumía la indiferencia por el mundo, la materia y el cuerpo bajo la más rigurosa abstención; en tanto que en el otro extremo aparecen los llamados *libertinos*, cuyo esfuerzo por liberar el alma del cuerpo les llevaba a abandonar el cuerpo a la total molicie, sin que ello afectara para nada la salvación del *pneumático*, quien de antemano se sabía salvado. Vid. Jonas, H. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela, Madrid, 2003, p.289 y ss; Jiménez, L. F. *En los albores del sujeto pedagógico*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2007, p.53 y ss.

²⁵ Así dice Pablo: “Porque es necesario que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal”. 2 Cor, 5:10.

anula la historia, el proceso de salvación personal y reduce el tiempo a ser una mera ilusión.

IV. El futuro: la Eternidad

Por su parte, en el cristianismo eclesiástico, encontramos dos mitos que polarizan el pensamiento social, el mito del origen y el mito de la finalidad (*telos*). Ambos se dan en sus formas puramente míticas. El mito del origen se convierte en el mito de la creación, y de la instalación del hombre en el jardín del Edén, siendo la subsiguiente caída resultado de una infracción del contrato. Como se señaló anteriormente, en lugar de la utopía platónica tenemos la Ciudad de Dios, metáfora utópica elaborada y desarrollada por Agustín tratando de determinar los límites de la ortodoxia cristiana. En esta ciudad los hombres o algunos hombres son admitidos al final de los tiempos, pero, desde luego, la naturaleza humana en su estado actual es totalmente incapaz de alcanzarla, y mucho más de establecerla.

La Iglesia, en este nuevo esquema, no es una sociedad utópica²⁶, pero es una comunidad mucho más ritualizada que la sociedad común, y su relación con esta última tiene ciertas analogías con la República de Platón y el alma individual. Esto es, actúa como un poder informador de la sociedad, acercándola al patrón de la Ciudad de Dios. La mayor parte de las utopías están concebidas como sociedades de élite, en las que un pequeño grupo tiene confiadas responsabilidades esenciales, y esta élite habitualmente es una especie de analogía del sacerdocio.

En el cristianismo eclesiástico, la ciudad es la forma del mito finalista, la Nueva Jerusalén, que representa el fin de la peregrinación humana. Pero cabe reconocer que no hay ninguna ciudad en el origen del mito cristiano o en el judeocristiano: sólo tiene un jardín, y los dos progenitores de la que se pretendía claramente que fuese una sociedad simple y patriarcal. En el relato que le sigue, el relato de Caín y Abel, Abel es pastor y Caín es agricultor, y los descendientes construyen ciudades y desarrollan las artes. El homicidio de Abel parece simbolizar la destrucción de una idealizada sociedad pastoral por una civilización más compleja. Así, podemos ver igual que en la mitología clásica, donde la sociedad originaria se presenta como la Edad de Oro, una

²⁶ Hasta aquí he hecho uso del término “sociedad utópica” con cierta arbitrariedad. En la medida que la *Utopía* es realmente un concepto que sólo se acuña en el siglo XVI, lo que se quiere significar con “utópico” en el presente escrito se refiere a la “sociedad ideal” inspirada en la *República* y *Las Leyes* de Platón, es decir, perteneciente a una tradición puramente helénica. No así la *Utopía*, que tal y como se concibe desde Tomás Moro, finca sus raíces en el humanismo grecolatino, pero también en la tradición cristiana medieval.

sociedad pacífica y primitiva sin las complicaciones de las posteriores. De manera que en las dos tradiciones que conforman la base del pensamiento occidental, hay una tendencia a ver la sociedad ideal en términos de paraíso perdido.

No obstante, el paraíso recobrado, el retorno al momento de origen o la recuperación de la inocencia, en la tradición judeocristiana, no termina con un orden político ideal, sino con la trascendencia de todos los contenidos políticos y sociales, en los que se describe el reino celestial, bien en tonos místicos o bien como una unión amorosa con lo divino. Si observamos este aspecto en el caso de la *Ciudad de Dios* de Agustín, veremos que el fin de tal ciudad no es una nueva organización social ideal o perfecta, sino como él señala:

Habrá un cielo nuevo y una tierra nueva, y no se acordará ni les vendrá más a la memoria las tribulaciones pasadas, sino que se hallarán en ellas júbilo y alegría. Yo tomaré a mi pueblo y a Jerusalén y hallaré mi gozo en mi pueblo y nunca más se oír en ella la voz del llanto.²⁷

En definitiva habrá un nuevo mundo, en el cual la tierra será "redimida" o transformada de manera perfecta, irrumpiendo así el Reino de Dios, como último símbolo sociopolítico. Mas el nivel máximo del cristianismo no se queda allí, sino como lo expresa Agustín, se llega a un estado místico que a todas luces no puede ser social, pues en realidad es una relación individual de cada ser humano con su Creador. Allí desaparece todo símbolo político y trasciende tanto la personalidad y la comunidad como la historia y la forma.

Agustín ha hecho de la invención utópica de Platón un ideal cristiano: en la Ciudad de Dios se cumple o valora la pena y el dolor en este mundo, triunfa la alegría trascendente, la cual es una consecuencia de la redención del hombre en un alma y un cuerpo perfecto, sin pasiones, enfermedades o sufrimientos:

Tengamos presente con todo, por mucho valor que desplaguemos en la lucha contra el vicio, y aunque lo hayamos superado ya y sometido, tengamos presente que mientras estamos en este cuerpo no nos faltará nunca motivo para decir a Dios: "Perdónanos nuestras deudas". En cambio, en el reino donde estaremos por siempre como cuerpos inmortales ni habrá lucha alguna ni deudas...²⁸.

²⁷ San Agustín. 'La Ciudad de Dios', en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, t. II. Lb. XXII 3.

²⁸ Ibidem. XXII, 24.

De cierta manera se puede decir que la utopía platónica mediada por la tradición paulina y la escatología gnóstica, de una parte, es convertida por Agustín en la esperanza o en la expectativa que marca ante todo la transformación de ciertos individuos, quienes sirven de modelo a la sociedad, liderándola en la persecución de lo inalcanzable en este mundo, pensando en trascender hacia lo infinito, “¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?”.²⁹ Pero, de otra parte, Agustín no abandona del todo las expectativas sociales del milenarismo apocalíptico, eso sí se asegura de quitarle su fuerza motora: el llamado a la proximidad del regreso de Cristo acompañado de todas las reivindicaciones que debían favorecer a los sectores más vulnerables de la sociedad; sin embargo, mantiene la inminencia psicológica, basado en el sentido de vivir con la conciencia continua del temor al día del Juicio.

Y esa determinación psicológica posibilita vertebrar el argumento escatológico de los gnósticos con el finalismo de los apocalípticos, pues según observa el de Hipona, un alma que llega a la bienaventuranza sólo para retornar a la disolución no puede ser verdaderamente feliz, mientras que un alma que logra pasar irreversiblemente de la desolación a la beatitud comienza en el tiempo un momento que termina en la eternidad; y “si del alma puede llegar a un destino más allá del tiempo, ¿por qué no entonces el mundo?”.³⁰

Hábil argumento, sin duda, que le quitaba a uno y otro sector la gravedad de su radicalismo y, al mismo tiempo, les permitía subsistir dentro del orden discursivo eclesiástico. La concepción agustiniana salvaba en el papel los extremismos a que llevaría una completa indiferencia al mundo como la que plantean los gnósticos, o una constante zozobra causada por la inminencia de la próxima instauración del Reino de Dios, que los apocalipsistas profesionales prevén como un inevitable e irreversible irrumpir en el presente. Ni indiferencia al mundo, ni transformación radical de éste. Agustín reinterpreta de un modo diferente la argumentación gnóstica de la invitación de san Pablo a vivir en este mundo como “ciudadanos del cielo”.

Y lo hace concibiendo un modelo que, sin duda, defiende el orden político y social, lo conserva, acepta con resignación sus defectos e injusticias, sus límites y su imposibilidad de conseguir que los hombres hallen el Reino de Dios (la felicidad) en este mundo – con lo que contraría a los apocalipsistas –; pero cuya existencia (la del mundo) es necesaria como creación divina, pues es el lugar de prueba o experiencia – con lo que contraría la iluminación de los

²⁹ Ibid. XXII 30,5.

³⁰ Ibid. XII,13.

gnósticos – para la consecución de una felicidad que no está aquí ni ahora, sino en otro lugar y en la eternidad.

El argumento agustiniano logra “salvar las apariencias” a pesar de sostenerse en una contradicción flagrante, esto es: la salvación es espiritual, individual y trascendente; nunca apocalíptica, no se salva en el presente a la parte de la humanidad ni al mundo sobreviviente al cataclismo, sin embargo, toda la humanidad y el mundo deben esperar el día de la decisión final la confirmación de quiénes serán los favorecidos por la voluntad divina – los cuales no tienen que coincidir necesariamente con los más desfavorecidos en el orden presente. La doctrina oficial aplaza así cualquier esfuerzo colectivo por salvar la humanidad o por querer apurar la labor de unas minorías dirigidas a preparar a los hombres para un tiempo mejor.

Con ello, desde el punto de vista de la estrategia política, Agustín y sus partidarios encontraban el medio de combatir dentro de las filas del cristianismo toda intención de radicalización religiosa que al mismo tiempo ocultara los deseos de masas sociales oprimidas, quienes veían en los anuncios de la *revelación* una acicate para acelerar la inversión del orden establecido. Y frente a las posturas individualistas o aristocráticas de los gnósticos, que los llevaba a despreciar cualquier asunto mundano – con lo que ponían en evidencia la voluntad de poder del sector eclesiástico –, Agustín opta por reconocer la salvación individual como parte de la condición indigente de la criatura, una salvación que no es un privilegio con el que se nace, sino que se aboca hacia el futuro. El hombre nace pecador, por consiguiente, necesita y desea la salvación; y sólo puede ser salvado en un proceso que se dramatiza en el mundo y dentro del tiempo.

V. Corolario

El tiempo lineal se presenta así como un “proyecto”, un plan que otorga sentido a la vida del individuo, pero también a la humanidad en su conjunto. Por el contrario, la *gnosís*, significa posibilitar el nihilismo; es decir, el gnóstico hace que todo el proceso de salvación no tenga sentido ni a nivel individual ni mucho menos a nivel de toda la humanidad. Se trata entonces de disciplinar la vida individual en función del tiempo – como ocurre en las *Confesiones* de Agustín –, de actuar en pos de una meta por alcanzar, de diferir dicha meta apenas parece estar consiguiéndose en esta vida. La felicidad es un ideal, un mundo que está en otra parte, prohibido a todo hombre cuya alma aún habita en un cuerpo carnal y se encuentra inmerso en el tiempo. Agustín dibujaba así el perfil del nuevo cristiano, el modelo oficial del hombre medieval: obediente,

conforme y sufridor de lo que le ha tocado vivir en este mundo, sin embargo, expectante de lo que le corresponde en la otra vida.

No obstante, gnósticos y apocalípticos no desaparecerán. El argumento agustiniano por *more* de la medida, del rigor y, seguramente, del control conserva vivos tantos elementos gnósticos como apocalípticos, lo cual explica que durante la Edad Media a la primera oportunidad en que, por diversas circunstancias, la fe en la doctrina oficial hizo crisis, los elementos latentes como los presentes recuperan su peligrosidad y se reproducen en múltiples herejías. Es seguro que estas ideas apocalípticas y gnósticas: salvación escatológica, llegada del temido día del Juicio, reinado universal de la paz divina, etcétera, parezcan todas ellas estar pasadas de moda, se sientan ajenas a nosotros, sean vistas como vestigios de creencias que han sido reemplazadas o reinterpretadas por la ciencia y la teología contemporánea.

Empero, en la esperanza en un orden social ético o en una completa autodeterminación individual, tan cara a los ilustrados, ¿no hay una cierta preocupación por lo apocalíptico, por predecir y predicar el fin del desorden, como la que exhibe Kant en general en toda su alegre concepción de la dirección de la historia? ¿No es la *Aufklärung* un esfuerzo de iluminación, de reino de la luz o de ejercicio gnóstico, un deseo de vigilancia lúcida, de elucidación, de crítica y de verdad? ¿No venimos acostumbrados desde finales del siglo XIX a las declaraciones apocalípticas del marxismo o a la escatología nietzscheana, a las declaraciones terminantes sobre el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin del hombre, del cristianismo, de la moral, la muerte de Dios y al anuncio del nacimiento de lo mejor, de una irrupción del tiempo de la rebelión o de la huida, de un tiempo en que los hombres consigan vivir de un modo más armónico, justo y universalmente pacífico o radicalmente desprendidos de toda necesidad mundana? Apocalipsis y *gnosis* son más que simples vestigios: siguen extendiéndose en el fondo de las creencias, alentando la imaginación creadora de nuestra cultura, la cual no deja de soñar y proyectar el destino de la humanidad conjugándolo en futuro perfecto.

Ciertamente, apocalípticos y gnósticos se cierran a la historia, niegan el tiempo, lo consideran una ilusión, sin embargo, dentro de un difícil equilibrio se mueven en la misma tesitura que el cristianismo eclesial: conciben el *futuro* como eternidad, y con ello consiguen que el centro de gravedad de la historia deje de ser el mundo, que al hacerse el tiempo finito y personal, dicha noción se convierta en marca de la mortalidad y de la caída del hombre, pero también de la trayectoria de su ascenso y reconciliación consigo mismo, donde finalmente debe alcanzar su perfección inalterable.

Y así el hombre se transforma en ser histórico, como criatura caída, yace y se rehace en el mundo y en el tiempo, sea rechazando radicalmente ese mundo, sea modificándolo, sea poniéndose a prueba en él. Las tres variantes de las creencias cristianas analizadas aquí aspiran a la felicidad de la humanidad ubicada donde no hay tiempo ni movimiento, en la eternidad, del mismo modo que el mundo moderno aplaza todos sus fines o perfecciones arrojándolos a un futuro indefinido. La diferencia radica en que el fundamento y la meta de la mentalidad cristiana es la tranquila eternidad, el Paraíso perdido y recuperado, en tanto que la modernidad establece su base y sus objetivos – posiblemente su angustia – en el perpetuo cambio, la evolución, el progreso, la revolución, la perfección inacabada e interminable.

Con todo, la apuesta por el futuro dentro de este plano soteriológico, sigue sobreviviendo en nuestra cultura latente dentro de aquellos conceptos modernos, incluso con actitudes similares que se mueven al interior de un marco de creencias que se modifica con más lentitud que el plano donde se crean las ideas; plano que, por el contrario, se ve estimulado, transformado y desarrollado a partir del momento en que las creencias entran en crisis.

Por ello, la afirmación que hiciera J. Derrida³¹ a finales del siglo pasado, sobre cierto “tono apocalíptico” adoptado por la filosofía contemporánea, es una actitud de cierta mentalidad que no puede ser evitada mientras en el fondo de nuestras creencias y deseos siga habitando la aspiración a una transformación personal, a la liberación o alteración de un orden no aceptable de cosas o, simplemente, como reacción a las políticas objetivas dirigidas a tranquilizar esos deseos de los hombres mediante la institucionalización de la vida. Mejor dicho, el trasfondo apocalíptico y espiritual de la reflexión occidental es parte de la condición paradójica de esta cultura, pues en tanto el hombre occidental sigue aspirando a la eternidad o luchando por una vida futura plena, no hace otra cosa que afirmar su contrario, su condición de ser histórico que es conciencia de nuestra condición finita.

Bibliografía

- Agustín, San. ‘La Ciudad de Dios’, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
Biblia de Jerusalén. Porrúa, México, 1998.
Biblioteca de Nag Hammadi III. Piñero, A., Montserrat Torrens, J., García Bazán, F. ‘Apocalipsis y otros escritos’, en *Textos Gnósticos*, Trotta, Madrid, 2000.

³¹ Derrida, J. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994.

- Clemente de Alejandría. 'Extractos de Teodoto', en Montserrat Torrens, José. *Los Gnósticos*, Gredos, Madrid, 1990, t. II.
- Cochrane, Charles Norris. *Cristianismo y Cultura Clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium*, Oxford University Press, New York, 1970.
- _____. *El cosmos, el caos y el mundo venidero*. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica, Crítica, Barcelona, 1995.
- Derrida, Jaques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994.
- Hernández, Eusebio, S. J. y Restrepo, Félix, S. J. *La Llave del Griego*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1987.
- Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2003.
- Jiménez, Luis Felipe. *En los albores del sujeto pedagógico*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2007.
- Lawrence, D. H. *Apocalypse*, Penguin Books, London, 1995.
- Mc Ginn, Bernard. 'El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad', en Bull, Malcolm. *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Momigliano, Arnoldo. *De paganos, judíos y cristianos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Platón. *República*, Gredos, Madrid, 1986.
- Polak, Frederik L. 'Utopía y Renovación Cultural', en Manuel, Frank E.(comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, Espasa-Calpe. Madrid, 1982.
- Puech, Charles. *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, Siruela, Madrid, 2006.
- Scholem, Gerom. *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays of Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York, 1971.
- Scott, Carter. *Diccionario esotérico*, Biblioteca DM, Madrid, 1995.